Robert SPAEMANN

CZYN A PIĘKNE ŻYCIE
O pojęciu natury czynu

Czyny mogą być środkami do dalszych celów i prawie zawsze są nimi. Ich wartość polega jednak na tym, że nie są tylko takimi środkami, lecz są zarazem zamkniętymi jednostkami sensu, które jako takie mogą być określone jako „dobre".

I

Jedną z głównych trosk encykliki Jana Pawła II *Veritatis splendor* jest obrona przekonania, że istnieją takie czyny, których człowiekowi nigdy nie wolno podejmować; czyny, które niezależnie od wszelkiego możliwego kontekstu są zawsze niegodziwe. Przekonanie to jest obecne nie tylko w wielu tekstach Nowego Testamentu i w tradycji Kościoła katolickiego: jest to wspólne dobro etyki Zachodu, począwszy od tragedii greckiej aż do współczesności, jeśli pominąć przypadek Abelarda oraz utylitaryzm, czy to w postaci utylitaryzmu agatologicznego Moore'a, czy konsekwencjalizmu (teleologizmu) nowej katolickiej teologii moralnej. Teorie te są istotnym wyłomem w tradycji europejskiej moralności, poczynając od tragedii Sofoklesa *Filoktet* aż do wyroku niemieckiego Sądu Konstytucyjnego z 1958 roku, który skazał lekarzy dokonujących eutanazji w czasach nazistowskich, pomimo to, że lekarze ci dowodzili, iż poprzez swą działalność mogli ocalić życie znacznej liczbie ludzi, rezygnując zaś ze swych stanowisk daliby się wyręczyć swoim „solidniejszym" kolegom. Sąd powołał się wówczas wyraźnie na tradycję etyki europejskiej, według której bezpośrednie zabójstwo człowieka niewinnego jest przestępstwem również wtedy, gdy służy zapobieżeniu większemu złu. Tradycja ta zostaje postawiona pod znakiem zapytania w tzw. etyce teleologicznej. Tę właśnie etykę encyklika poddaje krytycznej analizie.

Czy jednak konsekwencjalizm rzeczywiście zaprzecza temu, że istnieją czyny wewnętrznie złe, tj. czyny, których człowiekowi nigdy nie wolno wybrać? Konsekwencjalista może nawet podkreślać to, że dla niego istnieje znacznie więcej czynów wewnętrznie złych niż dla klasycznej etyki filozoficznej i teologicznej. Dla konsekwencjalizmu bowiem każdy czyn, który stoi w sprzeczności z zasadą optymalizacji, jest wewnętrznie zły. Zasada optymalizacji jest dla niego teoretycznym ekwiwalentem tego, co u św. Tomasza z Akwinu określane jest nazwą „ordo rationis" – „porządek rozumu". Dla

św. Tomasza czyn, który stoi w sprzeczności z „ordo rationis", jest zły. Podobnie dla konsekwencjalisty. Jednak jego „ordo rationis" jest strukturą dynamiczną i zarazem o wiele bardziej rygorystyczną niż „ordo rationis" św. Tomasza. Powstaje on z odpowiedzialności za całość rzeczywistości i nakazu jej optymalizacji, tj. maksymalizacji wartości pozamoralnych (maksymalizacja wartości moralnych nie może tu wchodzić w grę, ponieważ prowadziłoby to do błędnego koła w definiowaniu moralności). Czyn jest dobry wówczas, gdy z punktu widzenia swych przewidywalnych skutków jest lepszy od wszystkich swych alternatyw. Wewnętrznie zły jest każdy czyn inny niż czyn najlepszy w aspekcie możliwych skutków. Człowiekowi nie wolno czynić nic innego niż to, co najlepsze z punktu widzenia zasady optymalizacji. Oczywiste jest, że w takiej perspektywie znika różnica pomiędzy czynami nakazanymi a dozwolonymi, pomiędzy przykazaniami a radami. Wszystko, co dozwolone, staje się nakazane i tylko to, co nakazane, jest dozwolone. Przestrzeń dla twórczej wolności istnieje tylko o tyle, o ile kilka możliwych czynów okazuje się równowartościowymi z punktu widzenia zasady optymalizacji.

Z takiego rozumienia „ordo rationis" wynikają dwie dalsze konsekwencje. Po pierwsze, niektóre z rodzajów działań, które w etyce klasycznej uznawane były za bezwyjątkowo złe, w konsekwencjalizmie stają się dobre, a zatem nie tylko dozwolone, lecz nakazane. Po drugie, moralna jakość czynu nie podlega ocenie, tj. aprobacie bądź dezaprobacie z zewnątrz. Kryterium moralności jest tu wprawdzie zewnętrzne i czysto teoretyczne – odpowiedniość czynu jako środka do spowodowania zamierzonego stanu rzeczy, ale właśnie z tego powodu instancja uprawniona do wydawania osądu jest instancją czysto wewnętrzną. Od każdorazowego podmiotu działania zależy to, jaki stan rzeczy i jaki bieg świata uważa on za optymalny, i jakie środki uzna za najbardziej odpowiednie do tego celu. Jeśli uważa się za nie dość kompetentnego, to sąd swój odstąpi ekspertom od futurologii. Ale to, czy zaufa ich osądowi czy też nie, ponownie zależy od niego. Ponieważ zaś każdy może mieć swą własną wizję optymalnego biegu świata, to sąd o tym, czy jest on człowiekiem sumienia czy też nie, wymyka się jakiejkolwiek zewnętrznej instancji. Być człowiekiem sumienia nie oznacza już bowiem działać zgodnie z poznawalnym przez wszystkich prawem moralnym, lecz działać zgodnie z własną wizją optymalizacji świata. Jak bardzo powszechny stał się ten sposób myślenia, pokazuje choćby to, że pojęcie działania zgodnego z sumieniem przeobraziło się w ciągu ostatnich lat nieomal w swe przeciwieństwo. O ile niegdyś człowiekiem sumienia nazywano tego, kto postępował zgodnie ze znanym wszystkim prawem moralnym, o tyle dziś o sumieniu mówi się właśnie wówczas, gdy ktoś odstępuje od ogólnie obowiązujących praw moralnych. Powołanie się na sumienie ma właśnie na celu wykluczenie możliwości oceny takiego odstępstwa przez innych ludzi czy jakikolwiek autorytet moralny. W konsekwencjalizmie istnieje wiele, przerażająco wiele czynów wewnętrznie złych, ale nikt – poza samym podmio-

tem – nie może wiedzieć, jakie są to czyny. Co więcej, według Moore'a nawet sam podmiot wiedzieć tego nie może. Nie zna on bowiem długofalowych skutków swego działania: a nie możemy wszak mieć pewności co do tego, że krótko- i średniodystansowe dobre skutki są wystarczającą gwarancją, że również długodystansowe skutki okażą się dobre. Tego po prostu nie wiemy. Dysponujemy, co prawda, normą moralności, lecz musimy uznać, że zawodzi nas ona w momencie, w którym próbujemy się nią posłużyć.

Teza, której chcę bronić, brzmi następująco: konsekwencjalistyczna koncepcja moralności p o d w a ż a – ze wspomnianych wyżej powodów – nie tylko pojęcie m o r a l n o ś c i c z y n u, lecz również pojęcie s a m e g o c z y n u.

Pozostańmy jednak jeszcze przez chwilę przy pojęciu czynu wewnętrznie złego. Powiedziałem, że również konsekwencjalizm nie tylko uznaje istnienie tego rodzaju czynów, lecz nawet powiększa ich ilość w nieskończoność. Różnica w stosunku do etyki tradycyjnej polega na tym, że konsekwencjalizm odrzuca pojęcie „malum in genere", tzn. pojęcie czynu, który dlatego jest zły, ponieważ jest czynem o określonej naturze, tj. podpada pod pewien określony typ czynów. Co prawda również konsekwencjaliści posługują się takimi słowami, jak: „dawanie jałmużny", „zabójstwo", „modlitwa", „jedzenie" itp. – używają ich jednak nominalistycznie. Słowa pozwalają nam na to, aby na podstawie podobieństw mówić o pewnych klasach czynów w celu porozumiewania się. Nie istnieje jednak nic takiego jak „natura czynu", na podstawie której można go określić jako prima facie dobry lub definitywnie zły. Również dla św. Tomasza istnieje graniczny przypadek działań, które wedle swego typu nie należą do porządku moralnego, ponieważ jako takie nie mają odniesienia do „ordo rationis", np. „zrywanie trawy". Tracą one swą moralną neutralność dopiero przez konkretyzację, tj. przez włączenie w kontekst realnego życia. Natomiast dla konsekwencjalistycznego „ordo rationis" ten graniczny przypadek czynu (który poniekąd trudno nawet nazwać czynem) staje się przypadkiem paradygmatycznym. Nie istnieją moralne lub niemoralne rodzaje (typy) czynów, nie istnieje relewantna moralnie natura czynu. Konsekwencjalizm jest moralnym nominalizmem. Tego rodzaju moralny nominalizm podważa jednak samo pojęcie czynu.

Powyższe twierdzenie wymaga uzasadnienia. Jest przecież możliwe, że dany czyn byłby wprawdzie identyfikowalny jako czyn tego lub innego rodzaju, tego lub innego typu, ale jego jakość moralna nie miałaby nic wspólnego z tą ogólną i wyraźnie określoną „naturą", lecz otrzymywałby ją dopiero później, poprzez podporządkowanie go ostatecznemu celowi, tj. optymalizacji świata. Kwalifikacje moralne, takie jak „morderstwo", „kradzież", „cudzołóstwo", nie odnosiłyby się zatem do określonych typów czynów, lecz jedynie do tych działań w obrębie pewnego określonego typu, które w konkretnym przypadku gorzej służą optymalizacji świata niż inne działania. Nie wynikałoby to jednak z natury konkretnego czynu, lecz okazywałoby się dopiero na podstawie wielu

różnych czynników, ze względu na które podmiot uzna dany czyn za celowy. Może się przy tym okazać, że czyny pewnego typu na tyle często są niecelowe, iż racjonalne będzie uznanie ich za prima facie moralnie złe. Jednak ten prima facie sąd o moralnym złu danego czynu może zostać w każdej chwili zrewidowany. Ponieważ niezgodność danego czynu z konsekwencjalistycznym „ordo rationis" nie wynika z jego przynależności do pewnego określonego typu, dlatego należy – aby móc stwierdzić tę niezgodność – raczej całkowicie abstrahować od typologicznego charakteru danego czynu i patrzeć nań w naturalistycznym aspekcie czystego następstwa przyczynowego. W aspekcie typu działania czyn Judasza był doniesieniem na bliźniego. Termin „zdrada" jest wyrażeniem pejoratywnie wartościującym. Aby odnieść go do Judasza, należałoby znać jego ostateczny cel. Z punktu widzenia czysto przyczynowego czyn Judasza przyczynił się do zbawienia świata, zupełnie tak samo jak „fiat" Dziewicy z Nazaretu. Jeśli założymy, że Judasz był tego świadomy i to zamierzał, wówczas jego czyn należałoby określić nie jako zdradę, lecz jako zamierzony czynnik w procesie przyczynowym, który przyczynił się bez wątpienia do optymalizacji świata. Chrystus odrzucił jednak taki sposób myślenia mówiąc, że Syn Człowieczy musi być wprawdzie zdradzony, ale biada człowiekowi, który dopuści się tej zdrady.

Czyny nie są procesami przyczynowymi nakierowanymi na uniwersalny cel ostateczny przez pozaświatowy podmiot, abstrahujący od wszelkich własnych perspektyw, interesów i odpowiedzialności. Czyny są określonym, typowym sposobem, przez który skończone osoby wyrażają i realizują siebie, swoje interesy, potrzeby, poglądy, odpowiedzialności i obowiązki. Czyn posiada swe dla-czego – cel podstawowy, który wyrażamy odpowiadając na pytanie „Co robisz?", oraz motyw, który podajemy w odpowiedzi na pytane „Dlaczego to robisz?" Cele działania – zarówno bezpośrednie, jak i dalsze – pełnią funkcję selektywną, na co wskazał przede wszystkim znany niemiecki filozof i socjolog Niklas Luhmann. Z nieskończonej ilości następstw zapoczątkowanego przez człowieka procesu wyodrębniają one niektóre skutki w aspekcie tego, co chciane, sprowadzając wszelkie inne następstwa do statusu skutków ubocznych, z którymi trzeba się pogodzić, oraz pomijają niezliczoną resztę skutków pewnych, prawdopodobnych i nieznanych, traktując je jako nierelewantne. Tylko w ten sposób możliwy jest czyn. Więcej, tym właśnie różni się on od zwykłego procesu przyczynowego. Zresztą interpretacja procesów naturalnych jako związków przyczynowych modelowana jest na przykładzie ludzkiego działania. Mówiąc o przyczynie i skutku wycinamy jeden segment z kontinuum tego procesu. Ponadto oddzielamy dwa elementy tego segmentu, aby ustanowić między nimi związek przyczynowy. Paradygmat czynu jest tak oczywisty, że już w latach dwudziestych Bertrand Russell proponował, aby wykluczyć z nauki pojęcia przyczyny i skutku jako antropomorfizm.

Z tego też powodu mowa o nieustannym działaniu Boga jest tylko metaforą. Świadomość nieskończona nie potrzebuje tej – konstytutywnej dla działania ludzkiego – koncentracji uwagi. Włos spadający z głowy i wróbel spadający z dachu są obecne w niej dokładnie z taką intensywnością, jaka jest im należna z racji ich ważności, a nie z taką, jaka zostanie im przypisana na podstawie interesów i preferencji istot skończonych, które mogą jak raz obserwować te wydarzenia. Konsekwencjalizm, nakładając na człowieka powinność uniwersalnej optymalizacji, przypisuje mu zarazem Boską perspektywę. Jednak jeśli człowiek próbuje patrzeć na świat w tej perspektywie, to prowadzi to do zniszczenia podstawowego fenomenu moralnego, a mianowicie wstydu – aidos. Kiedy optymalizacja całości staje się fundamentalnym obowiązkiem, wówczas trzeba odrzucić wszelki wstyd powstrzymujący nas w pewnych sytuacjach od podjęcia czynów, które uważamy za podłe, a które w danym momencie wydają się nam odpowiednimi środkami do optymalizacji świata.

Co więcej, wraz z przypisaniem człowiekowi perspektywy Boga zniszczony zostaje nie tylko fenomen moralności czynu, ale i samo pojęcie czynu. Czyny różnią się od zwykłych procesów naturalnych przez wspomnianą wyżej koncentrację uwagi. Jej przedmiotem nie może być jednak całość rzeczywistości. Jeśli moralne dobro działania pojawia się dopiero przez taką uniwersalizację perspektywy, przez takie spojrzenie znikąd – view from nowhere, wówczas oznacza to, że pojawia się ona dokładnie wtedy, gdy abstrahujemy od tego, co sprawia, że czyn jest czynem. To zatem, co pozwala identyfikować czyny jako czyny określonego typu, okazuje się wówczas jedynie perspektywiczną klasyfikacją ad usum hominis. Ocena działania jest możliwa jedynie wtedy, gdy klasyfikacja ta zostanie ponownie zniesiona. Zniesiona musi zostać wówczas specyficznie osobowa jedność: jedność tego, co wewnętrzne i zewnętrzne. Tym, co pozostaje, jest z jednej strony wyzwolony z wszelkiej perspektywy bytu skończonego podmiot, a z drugiej strony jednostkowy proces, określany mianem uniwersum, w który podmiot wprowadza powodowane przez siebie skutki wedle miary tego, co sam uzna za optymalne.

Wraz z pojęciem czynu zanika również związane z nim istotnie pojęcie odpowiedzialności. Konsekwencjaliści przedstawiają się, co prawda, chętnie jako etycy odpowiedzialności w sensie Maxa Webera, jednak pojęcie odpowiedzialności możliwe jest również jedynie jako pojęcie partykularyzujące. Pełną odpowiedzialność za pewne skutki swego działania może przejąć tylko ten, kto nie ponosi odpowiedzialności za wszystkie jego skutki. Lekarz może przyjąć odpowiedzialność za zdrowie pacjenta tylko wtedy, gdy nie jest odpowiedzialny za to, co pacjent uczyni z przywróconym mu zdrowiem. Żona może przyjąć odpowiedzialność za małżeństwo wraz z wiernością małżeńską w pełnym wymiarze jedynie wówczas, gdy nie jest odpowiedzialna za życie swego wielbiciela, który grozi samobójstwem w przypadku, jeśli się mu nie odda. Czyny zakazane, bez względu na okoliczności, mogą bowiem istnieć tylko wtedy, gdy

podmiot nie ponosi odpowiedzialności za skutki ich niepodjęcia. Idea odpowiedzialności uniwersalnej sprawia, że pojęcie odpowiedzialności staje się puste i niefunkcjonalne. Nie pełni już ono w każdym razie funkcji moralnej, lecz jedynie ideologiczną, tj. usprawiedliwia dyspensę od ogólnie ważnych norm moralnych.

Konsekwencjalistyczny postulat odpowiedzialności uniwersalnej jest zresztą wewnętrznie sprzeczny, ponieważ w rzeczywistości prowadzi on nie do lepszego, lecz do gorszego stanu świata. Jeśli ludzi nie łączy respektowanie wspólnych norm moralnych, a temu, kto zamierza polepszyć całość rzeczywistości, wszystko jest dozwolone, wówczas będziemy mieli do czynienia z wojną wszystkich przeciw wszystkim – w każdym razie z wojną między tymi, którzy realizują sprzeczne ze sobą ideały, a w nierespektowaniu wspólnych reguł gry upatrują szansę na zwycięstwo. „Nam wolno wszystko" – nieprzypadkowo takie właśnie było hasło radykalnego konsekwencjalisty Lenina. Lenin nie naruszał jednak przynajmniej semantyki, ponieważ nie twierdził, że marksistowski konsekwencjalizm to wyraz moralności, lecz pisał, iż w marksizmie nie ma „ani krzty moralności".

II

Moralna kwalifikacja czynu to kwalifikacja ostateczna, nieodwołalna. Próba podporządkowania jej innej kategorii, powiedzenie, że coś jest wprawdzie niemoralne, lecz mimo to powinne z wyższych racji, równałoby się eliminacji kategorii moralności. Jeśli „coś jest powinne z racji wyższych", to albo *jest* powinne moralnie, albo sąd powyższy jest fałszywy. Oczywiście, pojedynczy czyn nie jest ostatecznym celem. Jest on częścią całości życia i całości rzeczywistości. Jeśli ostatecznie przyczynia się do pogorszenia czy zniszczenia tej całości, to nie można nazywać go dobrym. Jeśli kwalifikacja moralna nie pokrywa się ostatecznie z kwalifikacją, powiedzmy, eudajmonistyczną, to znaczy to, że coś jest z nią nie w porządku. Dlatego jeszcze Kant uważał „najwyższe dobro" za jedność moralności i szczęścia. Podobnie Fichte twierdził, że wiara w Opatrzność Bożą jest koniecznym postulatem moralnym – dlatego właśnie, że naszą rzeczą nie może być działanie w aspekcie całości świata, lecz tylko w aspekcie tego, co moralnie nakazane.

W odróżnieniu od Kanta i Fichtego św. Tomasz rzeczywiście utożsamia moralną ocenę czynu z jego oceną ze względu na finis totius vitae (cel ostateczny). Jednak relacja finis totius vitae do tego, co mu służy, jest inna niż relacja celu i środka. Środki to zazwyczaj to, co w nauce o przedsiębiorstwie nazywamy „kosztami zewnętrznymi". Celem życia jest jednak samo życie. W stosunku do spełnionego życia nie istnieją koszty zewnętrzne, ponieważ wszystko, co służy dobremu życiu, jest jego częścią. Wprowadzona przez Ary-

stotelesa terminologia celu i środków jest dlatego nieco myląca, ponieważ nasze czyny nie są czymś zewnętrznym wobec celu dobrego życia. Nie musimy zatem pytać, czy dany czyn jest dobrym środkiem do osiągnięcia celu, który jest wobec niego zewnętrzny. A tak właśnie traktuje czyn tzw. etyka teleologiczna, ponieważ wyraźnie odmawia włączenia wartości moralnych w swą definicję optymalizacji. Moralna jest dla niej maksymalizacja wartości pozamoralnych. Obawia się ona bowiem, że w przeciwnym razie definicja moralnego dobra obarczona będzie błędem błędnego koła. Nakierowanie na finis totius vitae nie może oznaczać instrumentalnego traktowania czynu, lecz sprawdzenie, czy daje się on włączyć w całość dobrego życia. Pytanie może brzmieć: czy jest on na tyle piękny, by stać się częścią dobrego życia? Czyn nie ma się do życia tak, jak przygoda miłosna lub zakup papieru do wiersza poety, lecz tak, jak poszczególny wers tego wiersza do wiersza jako całości. Czy jest to wers dobry czy zły? Jeśli jest zły, na nic nie zda się jako część wiersza.

Zbliżamy się tu do analogii, która może być nam bardzo przydatna w wyjaśnieniu tego, czym jest czyn, a mianowicie do analogii między językiem i czynem. Czyny mają się do całości życia tak, jak zdania do tekstu. Nie mam tu na myśli tekstu literackiego, który mógłby być raczej porównany do działania na scenie. Mówię tu o mowie bez cudzysłowów, a więc o sprawozdaniach, protokołach, wiadomościach, traktatach naukowych, kazaniach itp. Czyny są jednostkami sensu podobnymi do zdań. Posiadają swój „noemat", logos, tzn. posiadają zazwyczaj treść propozycjonalną. Zdanie wyraża tę treść; czyn zmierza ku jej realizacji. Dlatego jest on, podobnie jak zdania, zrozumiały. Można go opisać słowami, wyjaśnić. Jest tak dlatego, że my, tj. ci, którzy go obserwują, mówimy tym samym „językiem" – mamy podobne jak działający podmiot życzenia, podobne poglądy co do natury świata jako warunku realizacji tych życzeń, podobne poglądy na temat tego, co zasługuje na aprobatę, a co na nią nie zasługuje. Na podstawie „noematu" jesteśmy w stanie identyfikować działania, które przynależą do określonego typu. Geach i Wiggins pokazali, że identyfikacja czegoś możliwa jest tylko wówczas, gdy owo „coś" nie jest jedynie wskazane jako „to", lecz opisane jako „takie a takie". Obowiązuje to również w przypadku działań. Możemy je identyfikować i odróżnić od zwykłych procesów naturalnych tylko wówczas, gdy możemy powiedzieć „on robi to a to". To właśnie św. Tomasz nazywa przedmiotem czynu.

Przedmiot ten to, podobnie jak przedmiot zdań, treść propozycjonalna. Zdania mogą być prawdziwe lub fałszywe. Prawdziwość jednego zdania nie gwarantuje prawdziwości całego tekstu. Kiedy jednak zdania nie są jedynie pojedynczymi, oderwanymi zdaniami, lecz połączone są ze sobą spójnikiem „i", to jedno fałszywe zdanie czyni fałszywym cały tekst. „Rzym leży nad Tybrem i jest stolicą Tybetu" – to zdanie fałszywe. Prawdziwe zdanie może być wprawdzie użyte w celu wprowadzenia kogoś w błąd, jednak sama prawdziwość zdania nie jest nigdy funkcją określonego kontekstu. Zdanie chara-

kteryzuje się zamkniętym w sobie noematem. Co więcej, kontekstowa niezależność jest istotnym kryterium prawdy. Jeśli oskarżony – szukając alibi – mówi przed sądem, że tego popołudnia, kiedy popełniono morderstwo, był u swojej ciotki, to musi się liczyć z tym, że również ciotka zostanie zapytana o to, co robiła owego popołudnia. Jeśli zaś odpowie, że była w kinie, to jego alibi okaże się do niczego. Na nic nie zda się wówczas twierdzenie oskarżonego, że nie wzięto tu pod uwagę hermeneutycznej reguły zależności kontekstowej, że nie wzięto pod uwagę jego intencji – oskarżony chciał powiedzieć, że nie popełnił morderstwa, natomiast ciotka chciała opowiedzieć o tym, jak spędziła popołudnie – to zaś są dwie całkowicie różne rzeczy. W rzeczywistości oznacza to jednak: jedno z dwojga kłamie. Zdanie oskarżonego okazuje się nieodpowiednim środkiem do celu, jakim jest alibi, dokładnie dlatego, ponieważ jest tylko środkiem do tego celu. Nasuwa się zatem podejrzenie, że oskarżony popełnił morderstwo. Podobnie – jeśli opowiadanie o pustym grobie zostało wymyślone tylko po to, by udowodnić fakt zmartwychwstania, to nasuwa się podejrzenie, że Chrystus nie zmartwychwstał.

Prawdziwe zdania muszą być przekładalne na inne konteksty, muszą dawać się oddzielić od intencji mówiącego, pozostając przy tym prawdziwymi – w przeciwnym razie nie są prawdziwe i dlatego nie mogą kandydować do przyjęcia do jakiegokolwiek prawdziwego tekstu.

Analogicznie rzecz ma się z czynami. Mogą one być środkami do dalszych celów i prawie zawsze są nimi. Ich wartość polega jednak na tym, że nie są tylko takimi środkami, lecz są zarazem zamkniętymi jednostkami sensu, które jako takie mogą być określone jako „dobre". I tylko tak mogą być zgodne z finis totius vitae. Stosunek dobrego czynu do dobrego życia nie jest funkcjonalny czy instrumentalny. Czyny są pod różnymi względami instrumentalne, jednak swą „ostateczną funkcję", tj. bycie częścią dobrego życia czy „Królestwa Bożego", spełniają one przez to, że same w sobie są dobre, czyli „piękne" w greckim znaczeniu tego słowa. Wymaganie moralne co do działania polega zatem nie na żądaniu jego relatywizacji i otwarcia na szersze konteksty, lecz na żądaniu domknięcia jego sensu. Jedynie dzięki tej domkniętości czyn może stać się elementem sensu uniwersalnego. Tylko dzięki temu może być on elementem nieskończonego horyzontu możliwych kontekstów, tak jak prawdziwe zdanie może stać się elementem każdego kontekstu, nie tracąc przy tym swej prawdziwości. Natomiast zdania fałszywe muszą być dokładnie dopasowane do określonego kontekstu. Dlatego kłamca powinien mieć dobrą pamięć, aby wszystkie jego dalsze wypowiedzi były zgodne między sobą. Każde zdanie prawdziwe jest natomiast zgodne z jakimkolwiek późniejszym zdaniem prawdziwym. Nie trzeba znać wcześniej ich treści, wystarczy, że są prawdziwe.

Druga formuła Kantowskiego imperatywu kategorycznego brzmi: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jak też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka". Formułę tę

cytuje się często błędnie – tak, jakby zakazywała ona wszelkiego instrumentalizowania człowieka. Tymczasem nie możemy żyć inaczej, jak tylko używając siebie nawzajem jako środków do naszych celów. Moralność polega na ograniczeniu tej instrumentalizacji przez respektowanie tego, że każdy człowiek jest zarazem celem wsobnym. Ten wsobny charakter osoby, jako zamkniętej w sobie jedności sensu, aktualizuje się w każdej chwili jej istnienia. Nie wypływa on dopiero z ciągu zdarzeń, które złożą się na całość. Kiedy bowiem miałaby pojawić się taka całość, jeśli nie jest ona obecna od samego początku? Osoba jest, jak to pokazał M. Scheler, obecna w każdym ze swoich aktów. To jednak jest możliwe jedynie wówczas, gdy akty te są domkniętymi całościami, które można poddać ocenie moralnej. Imperatyw Kanta można by zatem wyrazić następująco: „Postępuj tak, byś żadnego z twych czynów nie traktował tylko jako środka, lecz zawsze zarazem jako cel".

Czyn może być porównywalną ze zdaniem jednostką sensu tylko wówczas, gdy może być zidentyfikowany jako ten czyn, a to jest możliwe tylko wtedy, gdy możemy go zidentyfikować jako tak a tak zdefiniowane działanie. Nominalizm zawodzi ostatecznie wtedy, gdy sam język stanie się tematem refleksji. Nawet jeśli nazwy rzeczy są tylko ich dowolnymi połączeniami, to wypowiadane w różnych sytuacjach słowa muszą być identyfikowalne jako te same, jeśli mają być w ogóle środkiem porozumiewania się. Jeśli czyny są rodzajem języka, tj. jeśli mają w ogóle być postrzegane jako akty ludzkie, to muszą posiadać jakiś rodzaj natury ogólnej, która może stać się przedmiotem oceny. W przeciwnym razie społeczna aprobata i dezaprobata nie byłyby możliwe. Ta ogólna natura czynu może mieć charakter historyczno-społeczny. Określone gesty są jednostkami sensu przez znaczenie, które przypisywane jest im w pewnym kontekście kulturowym. „Płacenie pieniędzmi", „sypanie kadzidła przed obrazem cezara" – to właśnie takie konwencjonalnie zdefiniowane czyny. Jednostka nie może odciąć się od ich znaczenia: w przeciwnym razie pierwsi chrześcijanie mogliby spokojnie sypać kadzidło przed obrazem cezara i przypisać temu czynowi inne niż konwencjonalnie przyjęte znaczenie. Uważali jednak, że czyn ten jest zdefiniowany jednoznacznie i z tej racji jest jednoznacznie zły – co przy założeniach konsekwencjalizmu byłoby oczywiście nie do pomyślenia. (*Veritatis splendor* nie przypadkiem zawiera specjalny paragraf poświęcony męczeństwu. Kościół nie może przyjąć takiej teorii moralnej, wedle której męczennicy musieliby być uznani za ludzi nierozumnych.) Sława takich czynów, trwająca w historii ludzkiej przez tysiąclecia, oraz pełniona przez nie funkcja wzorców nie opierają się na tym, co było w nich wyjątkowe i co zawdzięczały one rachunkowi zysków i strat w konkretnej sytuacji – lecz na ich typie. Właśnie na podstawie niezależności kontekstowej wkraczają one w kontekst otwarty i niezamykalny.

Istnieją jednak czyny – czyny podstawowe (Basishandlungen), jak nazywa je nowa teoria działania – w których konstytuujący je noemat nie jest uwarun-

kowany historycznie czy konwencjonalnie, lecz opiera się na naturze człowieka. Osoba ludzka istnieje tylko w ludzkiej naturze i nie może zdefiniować siebie poza tą naturą. Życie i forma ludzkiego organizmu, język, seksualność są formami wyrazu osoby ludzkiej. Tutaj też osoba ludzka obiektywizuje się, staje się dotykalna i zarazem naruszalna. Ciało ludzkie jest również rodzajem słowa: zmysłowym przedstawieniem tego, co z istoty swej nieprzedmiotowe. Uderzenie człowieka w twarz, delikatne pogłaskanie go po głowie, jedzenie, picie czy akt małżeński to czyny, których sens wskazany jest przez naturę. Są to czyny wolne, actus humani, chociaż u ich podstaw leży popęd. Ludzkie jedzenie i picie jest włączone w kontekst kulturowy, który nakłada się na ich sens elementarny. Kiedy pijemy wraz z przyjaciółmi czy uczestniczymy w uczcie weselnej, finis primarius jedzenia schodzi na plan dalszy. Jest on jednak ciągle obecny. Nie jest zresztą przypadkiem, że wspólne ludzkie świętowanie dokonuje się przez działania, które służą fizycznemu zachowaniu jednostek. Uczta stanie się jednak perwersyjna, jeśli cel odżywiania zostanie świadomie wyeliminowany, jak to czynili Rzymianie budując womitoria. Jeśli naturalny telos, który definiuje czyn, zostanie świadomie wyłączony, wówczas czyn nie jest już tym konkretnym czynem, lecz tylko jego symulacją. A wówczas również kulturowy i społeczny sens czynu zostanie zniszczony. Kultura ludzka nie eliminuje natury, lecz wznosi ją do poziomu osoby. Akty osobowe, które posiadają swój noemat, sens płynący z natury (physis), stają się złe, kiedy do subiektywnej przyjemności, jaką sprawiają, dąży się przez ich symulację. To, co Platon pisał o przeciwieństwie „téchne" i „kolakeia", zawiera wszystko, co istotne. Czyny takie nie odkrywają osoby, lecz ukrywają ją. To dlatego kłamstwo jest paradygmatem aktu wewnętrznie złego.

Dlaczego próbuje się dziś stworzyć taką etykę, która kwestionuje pojęcie czynu jako podlegającej ocenie moralnej jednostki sensu i która relatywizuje moralną doniosłość poszczególnych działań na rzecz czegoś w rodzaju ogólnej tendencji do kierowania życiem, i to w ten sposób, że tzw. optio fundamentalis nie może zostać dotknięta przez poszczególne czyny?

Widzę w tym generalną tendencję naszej cywilizacji, którą chciałbym opisać przez pojęcia naturalizmu i spirytualizmu. Jest to z jednej strony tendencja do samouprzedmiotowienia, a z drugiej – do radykalnego subiektywizmu. Człowiek zgadza się na to, by to, czym jest jako jednostka określonego gatunku, było przedmiotem nauk szczegółowych. Zgadza się, by biologia i teoria ewolucji wyjaśniały, czym jest seksualność, nauki humanistyczne i teorie zachowania – czym jest język, psychologia – czym jest dobre życie. Człowiek jako przedmiot w świecie jest przedmiotem nauki. Poza tym jest jednak pozaświatowym transcendentalnym podmiotem tejże nauki. Jako taki wie, jak się rzeczy mają, i może cały bieg świata wraz ze swą naturą kierować ku temu, co najbardziej odpowiada jego życzeniom. Poiesis staje się podstawowym paradygmatem dla praxis. U podstaw etyki konsekwencjalistycznej leży model

działania technicznego. Nie dlatego dotrzymuję przyrzeczenia, że winien to jestem temu, komu je złożyłem, lecz po to, by popierać istnienie społecznej instytucji „przyrzeczenie" itd. Dialektyka spirytualizmu i naturalizmu czyni niezrozumiałym dokładnie to, co stanowi o jedności człowieka: jego osobowość jako nierozdzielną jedność wewnętrzności i zewnętrzności, ducha i natury.

Jedność ta wyraża się w języku i działaniu. Aby osoba mogła wyrazić się w języku i działaniu, język musi składać się z domkniętych zdań, a działanie z pojedynczych czynów. Nie domknięte, nie skończone zdanie – zdanie, które kończyłoby się dopiero wraz ze śmiercią mówiącego – nie mogłoby być w ogóle zrozumiane. Życie, które nie składałoby się z pojedynczych czynów jako jednostek sensu, byłoby takim tekstem bez kropek. Wspólnota działających podmiotów byłaby wówczas niemożliwa, ponieważ nie bylibyśmy w stanie zrozumieć sensu naszych działań; pochwała i nagana, aprobata i dezaprobata nie byłyby możliwe. Nikt nie mógłby znać programu optymalizacji kogoś drugiego. Nie byłoby też miejsca na wychowanie moralne. Pozostałaby tylko zasada „diligere et quod vis fac" („kochaj i czyń, co chcesz"). Jednak sens tego – tak często dziś nadużywanego zdania św. Augustyna – jest taki, że ten, kto kocha Boga, spełnia Jego przykazania z własnej woli. A przykazania te to przecież treściowe normy, które są powszechnie znane i dlatego ich wypełnianie może podlegać społecznej kontroli. Tylko w ten sposób osoby są nawzajem poznawalne. Dlatego też encyklika *Veritatis splendor* słusznie stwierdza, że „jedynie moralność, która uznaje normy obowiązujące zawsze i wszystkich, bez żadnych wyjątków, może stanowić etyczny fundament współżycia społecznego" (nr 97).

Jedność osoby nie tworzy się powoli w jej biografii, tak że śmierć następowałaby dopiero wówczas, gdy powstała już taka jedność. W tym sensie każdy z nas umiera za wcześnie. Jednak osoba jest obecna w całości w każdej chwili. Również w niektórych swoich czynach osoba obecna jest w całości. Dlatego też niektóre działania mogą ukryć osobę. Pojedyncze czyny mogą nie tylko zniszczyć życie drugiego, lecz również zniszczyć sens życia na tym świecie ich podmiotu. Tego sensu nie możemy wówczas odzyskać w oparciu o własne siły, lecz możemy tylko przez skruchę prosić o przebaczenie. W języku teologii czyny takie noszą nazwę „peccatum mortale" – „grzechu śmiertelnego". Pojedynczy czyn może spowodować śmierć duszy.

Jeszcze raz chcę w tym miejscu przypomnieć greckie znaczenie słowa „kalón", „piękny". Aby działania mogły stać się częścią dobrego życia, muszą być same w sobie „piękne". Encyklika *Veritatis splendor* to nic innego jak wielka obrona tego piękna. Tak też została zaplanowana już na kilka lat przed jej ogłoszeniem, kiedy to podano do publicznej wiadomości jej tytuł. Jej dostojny Autor wiedział oczywiście, że „veritatis splendor" to u św. Tomasza definicja piękna.

Tłum. z jęz. niemieckiego *Jarosław Merecki SDS*